PISMA INSTYTUTU NAUK JUDAISTYCZNYCH
W WARSZAWIE

IX

EDMUND STEIN

MAJMONIDES
jako arystotelik żydowski

WARSZAWA 1937

Nakładem Towarzystwa Krzewienia Nauk Judaistycznych
w Polsce z Funduszu im. Izraela Szpilfogla

http://rcin.org.pl

Pisma Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie
Tłomackie 5

כתבי המכון למדעי היהדות
בורשה
רחוב טלומצקי 5

Tom I. *Majer Bałaban: Zabytki historyczne Żydów w Polsce.* Str. 160 z 43 rycinami na 16 tablicach, Warszawa 1929.

Tom II. אברהם ווייס: לקורות התהוות הבבלי
Str. 154. Warszawa, 1929.

Tom III-IV. *Księga Jubileuszowa ku czci D-ra Markusa Braudego*
ספר היובל לכבוד ד"ר מרדכי זאב ברודא
Warszawa, 1931, str. 157-31-207-XXV

מאיר בלבן: שלשלת-היחס של משפחת ארנשטיין—ברודא
שמואל אטלס: לתורת ההכרה של הרמב"ם
ישראל אוסטרזצר: לברור מצבם המשפטי של יהודי אלכסנדריה בתקופת רומא
אברהם וייס: הערות לבבלי וירושלמי
אריה טרטקובר: בתי הספר של הצבור היהודי בפולין
יעקב כהן: לשירי שלמה בן גבירול
משה שור: חקי אשור

Edmund Stein: Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna.

Ignacy Schipper: „Komisja Warszawska". Przyczynek do dziejów Autonomii żydowskiej w Polsce.

Tom V. *Ignacy Schipper: Żydzi Królestwa Polskiego w dobie „Powstania Listopadowego".* Warszawa, 1932, str. 218.

http://rcin.org.pl

Egz. archiwalny IBL

PISMA INSTYTUTU NAUK JUDAISTYCZNYCH
W WARSZAWIE

IX

EDMUND STEIN

MAJMONIDES
jako arystotelik żydowski

INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 26-68-63

WARSZAWA 1937

Nakładem Towarzystwa Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce
z Funduszu im. Izraela Szpilfogla

http://rcin.org.pl

Ze zbiorów Fundacji im. J. J. Michalskiego

22.541

Druk. „POPĘD", Warszawa,
Dzielna 7, tel 11.48.26

http://rcin.org.pl

B. P. IZRAEL SZPILFOGEL

urodził się w Woli Krzysztoporskiej, koło Piotrkowa Trybunalskiego dnia 24 stycznia 1870 r. Po ukończeniu gimnazjum w Piotrkowie, udaje się na wyższe studia do Warszawy, gdzie też ukończył Wyższą Szkołę Handlową im. Kronenberga.

Wychowany w domu, gdzie obok tradycji i zamiłowania do kultury żydowskiej, idea narodowo-żydowska znalazła należyty oddźwięk, Izrael Szpilfogel przejęty właśnie tą ideą, staje się jej poplecznikiem i orędownikiem i służy jej wiernie przez całe swoje życie. Pracą na polu kulturalnego odrodzenia narodu, hojnymi ofiarami na cele narodowo-żydowskie, udziałem w kongresach syjonistycznych w Hadze i Bazylei, jako też w licznych innych manifestacjach żydowskiej idei narodowej, staje w pierwszych szeregach najlepszych synów swego narodu.

Działalność swoją na polu pracy narodowej jako też na polu filantropijno-gospodarczym rozwija pierwotnie na terenie swojego miejsca zamieszkania w Koninie. Tu założył i był długoletnim prezesem Żydowskiej Kasy Pożyczkowo Oszczędnościowej, która udzielając taniego kredytu tamtejszym kupcom i rzemieślnikom, przyczyniła się do rozwoju ich dobrobytu. Kasa ta z powodu wojny przerwała swoją działalność, a po wojnie przekształciła się w Bank Spółdzielczy, który istnieje do dnia dzisiejszego.

Jako prezes oddziału Żydowskiego Towarzystwa Literackiego w Koninie (centrala tego Towarzystwa znajdowała się w Petersburgu) położył wielkie zasługi na polu krzewienia oświaty wśród Żydów konińskich, a to przez założenie biblioteki i czytelni, tudzież organizowanie odczytów popularnych z najrozmaitszych dziedzin życia żydowskiego i ogólnego. W roku

http://rcin.org.pl

1914 towarzystwo to zostało przez rząd rosyjski zlikwidowane, a majątek oddziału koninskiego objęła Publiczna Biblioteka w Koninie, która dotychczas istnieje.

Podczas wielkiej wojny światowej Izrael Szpilfogel rozwija dalszą swoją działalność społeczno-filantropijną poza granicami kraju. W roku 1915 zamieszkał w Kopenhadze, gdzie jako współzałożyciel Komitetu Niesienia Pomocy Żydom Ofiarom Wojny zawarł znajomość z profesorem Simonsenem. Znajomość ta przeradza się później w ścisłą przyjaźń na polu szerokiej i długoletniej współpracy społeczno-filantropijnej.

Po wojnie Izrael Szpilfogel przenosi się do Warszawy, gdzie ze zdwojoną energią poświęca się ulubionej swojej pracy społecznej. Widzimy go wszędzie, gdzie tylko sprawa żydowska jest na porządku dziennym. Był członkiem zarządu Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, członkiem Dyrektorium Keren Kajemeth, członkiem Towarzystwa Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce i jednym z najlepszych przyjaciół Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie. Wszystkim wymienionym instytucjom służył zawsze pracą, cenną radą i poważnymi ofiarami materialnymi.

Na polu pracy gospodarczej okazywał niepospolity talent twórczy i gruntowną znajomość rzeczy. Był członkiem zarządu Polskiego Związku Zawodowego Rektyfikacji Spirytusu w Warszawie. Był też założycielem i wiceprezesem Towarzystwa „Eksport Spirytusu" w Warszawie. O twórczości Szpilfogla na polu gospodarczym świadczą przez niego założone i kierowane „Konińska Rektyfikacja" w Koninie i fabryka jedwabiu „Setalana" w Łodzi

Był to człowiek pełen inicjatywy i budującego optymizmu o wielkim zamiłowaniu do kultury duchowej naszego życia. Duchowa istota Izraela Szpilfogla stanowiła syntezę kultury starożydowskiej i kultury zachodnio-europejskiej. Łączył on zamiłowanie do Biblii i literatury hebrajskiej z zachwytem dla klasyków polskich i niemieckich i literatury klasycznej-łacinskiej. Dzięki doskonałej pamięci cytował na pamięć—na każde zawołanie—ustępy z Biblii obok ustępów z Mickiewicza, Goethego i Wirgiliusza.

http://rcin.org.pl

Miłość do narodu żydowskiego i Palestyny stanowiła jednak dominujący pierwiastek jego duszy. Na bankiecie urządzonym w przededniu wyjazdu do Palestyny, Izrael Szpilfogel wygłosił płomienną mowę o miłości do Palestyny, przeplataną cytatami z Syjonid Jehudy Halewiego. Niezwłocznie po tej wygłoszonej mowie na tym bankiecie Izrael Szpilfogel zakończył nagle i przedwcześnie swe pracowite i pożyteczne życie dnia 6 października 1932 r.

Dla uczczenia pamięci Izraela Szpilfogla powstał z inicjatywy dr-a Marjana Mayznera, ze składek bliższej rodziny, „Fundusz imienia Izraela Szpilfogla", który zasila wydawnictwo Pism Naukowych Instytutu Nauk. Judaistycznych.

VIII i IX tom Pism Instytutu wydane zostały sumptem powyższego funduszu.

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

EDMUND STEIN

MAJMONIDES

jako arystotelik żydowski

http://rcin.org.pl

http://rcin.org.pl

Majmonides jako arystotelik żydowski

1. JUDAIZM I ARYSTOTELIZM.

Judaizm i arystotelizm nie sąż to dwa pojęcia przeciwstawne? Czyż nie rozwiera się przepaść między tymi dwoma światami myśli i uczucia. Z jednej strony serdeczna i głęboka wiara w osobowego Boga, stwórcę i ojca świata; z drugiej nieporuszone bóstwo, wiecznie pogrążone w myśleniu o samym sobie, wolne od—woli i uczucia, wywyższone i oddalone od wszelkiej styczności ze światem, który jest wiecznym, niestworzonym. Jeżeli symbolem judaizmu jest owa drabina Jakuba, po której aniołowie chodzą w górę i w dół, łącząc niebo z ziemią i świat ludzi z kręgami górnymi, to obraz świata w arystotelizmie przypomina raczej dwa koła, nie mające żadnych punktów stycznych; jest to świat podksiężycowy i świat nadksiężycowy, sfera czystych ciał eterycznych i wiecznych intelektów. Prawda, że ten niższy świat pragnie wznieść się ku wyższym, wiecznym formom, ale jest to dążenie jednostronne, gdyż samo bóstwo, najczystsza forma myślenia, niczego nie pragnie, pozostawiając cały kosmos w okowach twardych, niezmiennych praw natury.

Nadto główna siła i najgłębszy sens judaizmu tkwi w jego etyce, u Arystotelesa zaś ma etyka znaczenie drugorzędne. Arystoteles odmawia nawet etyce miana nauki, gdyż ona nie jest przedmiotem prawdziwego poznania. Pod tym względem istniało większe podobieństwo między judaizmem a platonizmem. To tłumaczy się różnicą poglądów między Platonem a jego uczniem Arystotelesem na istotę bóstwa. U Platona bóstwo jest najwyższą ideą Dobra. Podobnie w judaizmie:

http://rcin.org.pl

„Dobry—to imię Twoje". U Arystotelesa zaś bóstwo jest najwyższym myśleniem. Ten pogląd odbił się na etyce Arystotelesa. Jego ideałem jest cnota dianoetyczna, poznawcza. Nic dziwnego. Człowiek winien zawsze naśladować bóstwo, a jeśli ono jest tylko czystym intelektem, to człowiek dążyć ma do możliwie największego udoskonalenia swoich sił intelektualnych. Tak to jest właśnie w arystotelizmie.

Zupełnie inaczej w judaizmie. Ideałem jest tu świętość, a naśladowanie Boga polega na realizacji idei świętości w życiu. „Świętymi będziecie, gdyż świętym jestem ja Wiekuisty Bóg wasz" (3 ks. Moż. 19, 2). Ta zaś świętość nie jest pojęciem sakralnym, lecz etycznym. Jak więc pogodzić takie dwa światopoglądy jak judaizm i arystotelizm, które tak głęboko się różnią, zarówno w swoich założeniach metafizycznych, jak w swoich najwyższych ideach?

A jednak już w starożytności spotykamy tendencję do wzajemnego zbliżenia się i przenikania tych dwóch światów. Sam Arystoteles podczas jego pobytu w Małej Azji (348—345) poznał głęboko wykształconego, a zarazem „podziwu godną siłą ducha i skromnością odznaczającego się Żyda", z którym prowadził dłuższe rozmowy filozoficzne. Donosi o tym uczeń Arystotelesa, Klearch (Józef Flawiusz, Przeciw Apionowi I 179—182). Ciekawym jest, że ten Żyd nie zadawalał się rolą ucznia, lecz starał się wyłuszczyć wielkiemu Stagirycie i jego towarzyszom swoje własne idee (tamże 181).

W drugim zaś wieku przed Chr. mamy żydowskiego arystotelika Arystobula, który napisał obszerny komentarz do Biblii w duchu filozofii arystotelesowskiej. Ten komentarz był dedykowany królowi egipskiemu Ptolemeuszowi, zwanemu Filometor (181—145). A więc w epoce Makabeuszy widzimy pierwszą próbę pogodzenia arystotelizmu z objawieniem synajskim. Arystobul był zatem prototypem największego żydowskiego arystotelika Majmonidesa.

Także w 1. w. przed Chr. znachodzimy poważne elementy filozofii Arystotelesa w piśmiennictwie hellenistyczno-żydowskim, jak w Liście Arysteasza (1. w. przed Chr.) i w pismach Filona z Aleksandrii (ok. 20 przed Chr. do ok. 45 po Chr.).

http://rcin.org.pl

Wreszcie znajdziemy ślady arystotelizmu w teologii Józefa Flawiusza (37—ok. 105 po Chr.).

Widzimy tedy, że mimo zasadniczych różnic zaznaczała się już u myślicieli żydowskich w starożytności dążność do wytworzenia syntezy między nauką Arystotelesa i Biblią. Musiały zatem istnieć jakieś punkty styczne. które budziły i podsycały tę dążność do arystotelizacji żydostwa.

W istocie były różne momenty, które przemawiały raczej za zbliżeniem judaizmu do Arystotelesa, aniżeli do „boskiego" Platona. Odnosi się to przede wszystkim do samego pojęcia bóstwa. Arystoteles bowiem dobitnie podkreśla transcendencję Boga wolnego od wszelkich ludzkich słabości i wzruszeń, podczas gdy Platon czyni różne ustępstwa na rzecz greckiej mitologii, a często posługuje się sam mitami, choć w sensie symbolicznym. W przeciwieństwie do Platona zerwał Arystoteles stanowczo z ludową wiarą politeistyczną. Ten monoteizm Stagiryty, wolny od przymieszek antropomorfizmu, odpowiadał postępującej transcendentalizacji Boga, widocznej w ówczesnej literaturze żydowskiej, np. w greckich i aramejskich przekładach Biblii. W tych bowiem przekładach czy metafrazach zostają biblijne antropomorfizmy, jak np. „ręka", „oblicze Boga" lub tp. parafrazowane przez: moc, majestat Boga itd.

Po wtóre przypominała cnota dianoetyczna czyli poznawcza u Arystotelesa podobny ideał w żydostwie, gdzie poznanie Tory uważane było za najszczytniejsze powołanie Żyda. Studium Tory było podobno najulubieńszym zajęciem samego Boga (Talmud babiloński, Berachot 8a i Aboda Zara 3b), którego człowiek winien naśladować. A zatem wspólny kult dla poznania i wiedzy mógł również zbliżyć judaizm do arystotelizmu.

Z tym wszystkim etyczny patos Platona bardziej niż suchy intelektualizm Arystotelesa przemawiał do żydowskich myślicieli w starożytności. Dlategoż system głównego przedstawiciela filozofii żyd. w starożytności, Filona z Aleksandrii, stoi pod znakiem platońskiej nauki o ideach i pojęcia Boga utożsamionego z ideą Dobra i Piękna. Natomiast dokonał się stanowczy zwrot ku arystotelizmowi w żyd. filozofii średnio-

http://rcin.org.pl

wiecznej. I tak jest nauka arystotelesowska o dualizmie materii i formy reprezentowana już przed Majmonidesem głównie przez *Salomona ibn Gabirola* (1020—1050?) i *Jehudę Halewiego* (1085—po 1141). Arystotelikiem zaś w ściślejszym tego słowa znaczeniu był bezpośredni poprzednik Majmonidesa *Abraham ibn Daud* (zginął męczeńską śmiercią ok. 1180). Ten zwrot ku arystotelizmowi przed Majmonidesem wymaga bliższego wyjaśnienia. Ułatwi nam to zrozumienie samego Majmonidesa.

Otóż recepcję arystotelizmu przez żyd. myślicieli należy przypisać dwom momentom. Po pierwsze został arystotelizm przed Majmonidesem już w filozofii arabskiej powiązany z neoplatońską nauką o *emanacji* świata z jednego praźródła, tj. z bóstwa. Ponieważ zaś ani myśliciele żydowscy, ani ich przesłannicy arabscy nie sięgali do greckich dzieł Arystotelesa, a znali jego naukę tylko z przekładów poprzez syryjskie i arabskie komentarze i superkomentarze, uważali oni ten arystotelizm, który mieścił w sobie dużo pierwiastków neoplatońskich, za prawdziwą naukę samego Stagiryty. Emanatyzm zaś neoplatoński ma zabarwienie wybitnie religijne. Wszystko wypływa z bóstwa i dąży do bóstwa. W ten sposób została utrzymana łączność świata, a w szczególności człowieka, z bóstwem, najwyższą jednią. Oczywiście, że i ta łączność była tylko jednostronna, gdyż emanacja szła tylko z góry na dół, a to na mocy naturalnej praworządności, a nie wskutek działania osobowo pojętej boskiej opatrzności. Takiej opatrzności nie znali neoplatończycy, podobnie jak nie uznawał jej Arystoteles. Ale faktem jest, że właśnie w neoplatonizmie, który przecież wchłonął dużo elementów platońskich, religijne przeżycie dużą odgrywało rolę.

Po drugie został wniesiony w arystotelizm nowy pierwiastek, obcy nauce samego Arystotelesa, w nowej interpretacji istoty i znaczenia *czynnego intelektu*. Arystoteles bowiem w swojej nauce o duszy ludzkiej odróżnia podwójny intelekt: bierny i czynny. Pierwszy jest tylko dyspozycją w duszy ludzkiej do poznania bytu. O ile ta dyspozycja nie zostaje rozwinięta, ginie ona wraz z fizyczną śmiercią człowieka, podobnie jak inne siły psychiczne, jako to: siła żywiąca i pożą-

http://rcin.org.pl

dawcza. Jeżeli zaś bierny intelekt przechodzi ze stanu możności (potentia) do aktualności (actus), tzn., jeżeli człowiek stara się rozwijać wspomnianą dyspozycję drogą poznania form i pojęć, wtenczas powstaje czynny intelekt, który uniezależnia się od reszty sił psychicznych, stanowiąc odrębną duchową substancję. Ta substancja nie ginie razem z ciałem, jest nieśmiertelną.

Podczas gdy u samego Arystotelesa czynny intelekt należy do indywidualnego ducha ludzkiego, to żyjący w 3. w. po Chr. komentator Arystotelesa, Aleksander z Afrodisias wyinterpretował Arystotelesa w duchu monistycznym tak, że właściwie czynnym intelektem jest sam Bóg. Późniejsi filozofowie nie zgodzili się wprawdzie na utożsamienie czynnego intelektu z bóstwem, natomiast oddzielili go stanowczo od ducha indywidualnego. Zdaniem tych komentatorów jest czynny intelekt ostatnim ogniwem w hierarchii niebieskich, sferycznych intelektów. Z czynnego intelektu wypływają formy na ziemię, kształtując wszelką materię. Z tegoż intelektu emanuje również dusza ludzka, która jest według Arystotelesa duchową formą człowieka.

Tak pojęty czynny intelekt, a właściwie teraz już Czynny Intelekt, stał się pośrednikiem między Bogiem, górującym nad wszystkimi niebieskimi intelektami, a światem ziemskim. Zmodyfikowany w ten sposób arystotelizm przypomina żywo filoński Logos, który podobną ma rolę pośredniczenia między niebem a ziemią. Symboliczna drabina Jakuba, stojąca na ziemi i sięgająca do wyżyn niebieskich, została wzniesiona na gruncie arystotelizmu, oczywista wbrew intencji samego Arystotelesa.

Z tymi modyfikacjami poznał i przyjął arystotelizm największy myśliciel żydowskiego średniowiecza, Mojżesz Majmonides.

2. OSOBISTOŚĆ MAJMONIDESA.

Rabbi Mosze ben Majmon, zwany Majmonides (1135-1204), pochodził z hiszpańskiego miasta Kordoby, które było ogni-

http://rcin.org.pl

skiem kultury arabsko-żydowskiej. Tam żyli myśliciele arabscy, którzy pośredniczyli między filozofią grecką a światem chrześcijańskim, tłumacząc filozoficzne dzieła greckich myślicieli, choć nie z oryginału, na języki zachodnio-europejskie. W Kordobie żył również słynny arabski myśliciel ibn Roszd, któremu żydowscy filozofowie, zwłaszcza 13. w., tyle zawdzięczają, i który stał się dla nich drugim Arystotelesem. Ale Żydom trzeba było nadto męża, który by potrafił pogodzić arystotelizm z żydowską tradycją łącznie z literaturą talmudyczną i rabiniczną, porównując i wyrównując te różne światopoglądy. Już przed Majmonidesem starali się niektórzy, jak widzieliśmy, to uskutecznić, ale czynili to dość powierzchownie, usiłując raczej różnice zacierać, aniżeli uwydatnić i wyjaśnić. Że te sprzeczności między mądrością Jafeta, protoplastą Hellenów, a nauką pochodzącą z „namiotów Sema" zostały zgłębione celem ich sharmonizowania, pozostaje zasługą męża, który wnikliwością prawdziwego talmudysty ujął problem jasno i wyraźnie zanim przystąpił do jego rozwiązania. Był to drugi genialny Mojżesz w historii żydowskiej, Mojżesz Majmonides. Geniusz talmudyczny i filozoficzny złożyły się na tę cudowną harmonię duchową, jaka cechuje naszego hebrajskiego arystotelika. Ażeby ta harmonia była zupełna i obejmowała prócz „formy" również i „materię", to do tego służyła sztuka lekarska tego myśliciela. I tak *talmudysta-filozof-lekarz* stanowi doskonałą triadę, która ucieleśniła się w postaci Majmonidesa.

Chcąc scharakteryzować Majmonidesa i jego twórczość naukową, należy podnieść znamienny rys właściwy tej twórczości. Jest to *metoda pedagogiczna*, której nasz autor nigdy nie traci z oczu, czy to w dziełach talmudycznych (Komentarz do Miszny, Kodeks religijny „Miszne Tora"), czy to w filozoficznych, a przede wszystkim w głównym dziele filozoficznym:

3. MORE NEBUCHIM (Przewodnik dla błądzących).

Już poprzednik Majmonidesa, arystotelik żyd. ibn Daud, podkreśla w swoim dziele „Emuna Rama" (Wzniosła Wiara), iż chce wskazać drogę tym, którzy stracili ostoję spekulatywną.

http://rcin.org.pl

i moralną, nie wiedząc, jak pogodzić wiarę z wiedzą, Biblię z filozofią. Ale dopiero Majmonides był prawdziwym „More", mistrzem i nauczycielem.

Jeśli chodzi o „More" w znaczeniu *pedagogicznym*, względnie *psychologicznym*, należy stwierdzić, iż rzadko kiedy filozof wykazał tyle zrozumienia dla sfery zainteresowań przeciętnego czytelnika, jak właśnie Majmonides. Tym się tłumaczą różne posunięcia w głównym dziele filozoficznym „More Nebuchim" (pokrótce: More).

Dwa przykłady z kompozycji „More" zilustrują ten stan rzeczy. W pierwszej części wspomnianego dzieła traktuje Majmonides o atrybutach bożych przed zagadnieniem istnienia Boga. Nie można tego wytłumaczyć z punktu widzenia systematycznego; to jednak stanie się zrozumiałym, gdy uwzględnimy stronę pedagogiczną problemu.

Albowiem tym, którzy błądzą na drodze życia ducnowego, a pozbawieni mocnego gruntu pod nogami, są jakby zawieszeni w próżni — a dla tych przecież pisze Majmonides —, mało zależy na kwestii samego istnienia bóstwa, gdyż abstrakcyjne bóstwo w duchu czystego deizmu nie może być gwiazdą przewodnią dla zbłąkanych i zwątpiałych. Oni tęsknią za Bogiem— ojcem i opiekunem, a nie zadawalają się samym bóstwem — jednią (neoplatonizm), lub bóstwem — intelektem (arystotelizm). To wszystko zaś jest przedmiotem nauki o atrybutach. Chcąc więc zachęcić czytelnika do przestudiowania zawiłego zagadnienia powstania świata i wiążącego się z tym problemu istnienia Boga, dał Majmonides na początku wspomniane wywody o atrybutach. Albowiem sam fakt istnienia Boga jest w samej rzeczy taką samą prawdą, jak jakieś prawo z dziedziny fizyki, które nie ma znaczenia dla naszego życia wewnętrznego. Ta kwestia zyskuje dla nas wielką doniosłość tylko wówczas, gdy chodzi o Boga *naszego*, który nie tylko *jest w sobie, ale jest i dla nas*, tzn., że istnieje między Nim a nami jakaś relacja. Tak postawione zagadnienie ma już znaczenie żywotne, gdyż wkracza w najgłębszą treść naszej duchowej istoty. Tym właśnie zaczyna nasz „More", przewodnik i nauczyciel tych, którzy szukają Boga, błądząc po bezdrożach życia.

http://rcin.org.pl

A teraz drugi przykład wzięty z trzeciej części „More“ Chodzi o problem wszechwiedzy i opatrzności boskiej. Porządek rzeczy wymagałby traktowania kwestii wiedzy przed problemem opatrzności, gdyż ta ostatnia na pierwszej się opiera. Może bowiem istnieć wiedza bez opatrzności, nigdy zaś opatrzność bez wiedzy. I tu kierował się nasz myśliciel względami pedagogicznymi. Dla człowieka, czującego raczej po ludzku aniżeli myślącego kategoriami filozoficznymi, cała ta sprawa staje się wtenczas aktualną, jeżeli ona jest rozpatrywana z punktu widzenia moralnego porządku świata. Cóż bowiem wynikałoby z przekonania o boskiej wszechwiedzy, gdyby ona nie miała się stać źródłem wyższej celowości moralnej? Byłby to suchy dogmat, który nie jest w stanie zagrzać ludzkiego serca. Tę skłonność ludzką do traktowania rzeczy pod kątem życiowej aktualności dobrze zrozumiał Majmonides. Głęboko odczuta potrzeba moralnego porządku świata spowodowała poniekąd nieporządek kompozycyjny u naszego autora, tak że opatrzność zasadzająca się na boskiej wszechwiedzy poprzedziła tę wszechwiedzę w omówieniu odnośnej problematyki.[1] A więc Majmonides, który wykazał nadzwyczajny zmysł dla systematyki i porządku w swojej kodyfikacji całokształtu normatywnej tradycji Biblii i Talmudu w epokowym dziele „Miszne Tora“, odstąpił nieraz od ścisłego porządku rzeczy w „More“, gdy wymagały tego względy natury pedagogicznej. Że te odchylenia były przewidziane w dokładnie przemyślanym planie, poświadczają słowa autora we wstępie do „More“. „Układ materii w tym wykładzie nie jest przypadkowy, lecz jest on wynikiem głębokiej rozwagi“.

Tak to dobry nasz „Przewodnik“ nawiązuje do naszych potrzeb i przeżyć wewnętrznych, aby budzić zainteresowanie dla wywodów filozoficznych, które nie zawsze równym i spokojnym płyną strumieniem. Jakby dla wywołania podniosłego nastroju daje nam Majmonides we wstępie do „More“ w uroczystych słowach osobistą spowiedź, zawierającą tajniki twórczości myśliciela. „Nie sądź, jakoby owe wzniosłe misteria znane były komukolwiek z nas w całej ich głębi. Tak nie jest. Już to zajaśnieje nam blask prawdy jakby w pełni światła

http://rcin.org.pl

słonecznego, już to zostaje on nam przesłonięty wskutek fizycznych przypadłości i nawyków życiowych, tak że znajdujemy się jakby pogrążeni w ciemnościach nocnych".

Majmonides zwykł podkreślać, iż w wywodach swoich opiera on się wyłącznie na rozumie, nie zaś na jakiej sile proroczej. Bywa jednak, iż uderza on w nutę patosu pełnego górnego natchnienia. Coś z proroczej inspiracji pobrzmiewa dosyć często w „More", zwłaszcza gdy jest mowa o naśladowaniu atrybutów bożych, o uszczęśliwiającej miłości do Stwórcy lub o doskonałości intelektualnej. Zresztą „mędrzec wyżej stoi niż prorok" (Talmud bab. Baba Batra 12a)...

4. NAUKA O BOGU.

Nie trzymając się ściśle porządku danego przez Majmonidesa, zaczynamy od kwestii *istnienia Boga*. Będzie to jednakże zgodne z głębszą intencją samego Majmonidesa. Pierwsze bowiem słowa „Miszne Tora" brzmią: „Podstawową zasadą i filarem mądrości jest poznanie prawdy, iż istnieje praistota, która dała początek wszelkiemu bytowi".

Chcąc udowodnić istnienie Boga, starali się poprzednicy Majmonidesa nasamprzód wykazać, że świat nie jest odwieczny, lecz powstał w czasie. Świat stworzony musi mieć stwórcę; jest nim Bóg. Powstanie świata było więc dowodem istnienia Boga. Majmonides natomiast posługuje się inną metodą dowodową. Według niego nie ma ścisłego dowodu na to, że świat powstał w czasie. Jeżeli zatem istnienie Boga ma być przyjęte jako coś całkiem pewnego i bezspornego, należy przyjąć hipotetycznie, że świat jest odwieczny. Zadaniem filozofa będzie wykazać istnienie Boga także przy tych założeniach. Tak też czynił Majmonides. Posługuje się on znanym dowodem, wziętym z Arystotelesa, uwzględniając mianowicie *istotę ruchu* jako warunku wszelkiego stawania się. Przyczyna ruchu leży zewnątrz przedmiotu poruszonego. Aby więc unikać błędu szukania przyczyny i przyczyn przyczyn w nieskończoność (regressus ad infinitum), musimy przyjąć istnienie praprzy

http://rcin.org.pl

czyny czy źródła wszelkiego ruchu, które samo pozostaje nieporuszone. *Tą praprzyczyną jest Bóg.*

Do tego dowodu, który należał poniekąd do oklepanek we filozofii średniowiecznej, dodaje nasz filozof inny jeszcze dowód, który został jednak wprowadzony do filozofii żyd. przez poprzednika Majmonidesa, Abrahama ibn Dauda. Zasadza się on nie *na ruchu*, lecz *na bycie*. Wszelki byt jest według Arystotelesa wynikiem przejścia z możności do aktu. Konieczny więc jest jakiś bodziec zewnętrzny, który uskutecznia to przejście ze stanu możności do aktualności. Skoro zaś byt aktualizowany jest zależny od momentów zewnętrznych, to taki byt nie jest *konieczny*, lecz tylko *możliwy*. Atoli byt możliwy wymaga istnienia bytu koniecznego, na którym pierwszy się zasadza, gdyż ze samych możliwości nigdy nie powstanie nic realnego. *Tym bytem koniecznym*, nie aktualizowanym, lecz wiecznie aktualnym, *jest Bóg.*

W ten sposób zostało wykazane istnienie Boga jako praźródła ruchu i bytu, niezależnie od kwestii wieczności czy stworzoności świata. „Otóż wykazałem ci, że istnienie Boga jako bytu koniecznego, który nie ma żadnej zewnętrznej przyczyny, a tym samym nie mieści w swojej istocie żadnej możności (potencjalności) bytu, można wykazać za pomocą ścisłych dowodów, bez względu na kwestię powstania świata w czasie" (More II, 2).

Byt konieczny jest prosty, niezłożony, gdyż wszystko co złożone zależy od zewnętrznej przyczyny, która wywołała tę złożoność. Wynika stąd, że *Bóg* jako byt konieczny *jest bezwzględną, najprostszą jednią* (tamże).

Określenie Boga jako absolutnej jedności stanowi naturalne przejście do *atrybutologii*, czyli nauki o boskich przymiotach. Pierwsze podwaliny pod tę naukę położył Filon z Aleksandrii, w ślad za nim szli neoplatończycy, a rozbudował ją i klasyczną formę jej nadał Mojżesz Majmonides. Tok rozumowania jest następujący. Przypisanie Bogu atrybutów esencjonalnych, tj. takich, które odnoszą się do istoty Boga, jest niedopuszczalne, gdyż jest to sprzeczne z zasadą absolutnej jedności. Atrybuty bowiem, których jest mnóstwo, jak:

http://rcin.org.pl

potęga, sprawiedliwość, mądrość Boga i td. burzą tę jedność, wnosząc wielość określeń w istotę Boga. Istnieją wprawdzie pozytywne atrybuty, które nie powodują wielości odnośnie do określonej istoty. Takie są orzeczenia, oznaczające jakiś wzajemny stosunek dwóch lub więcej osób, np. ojciec — syn, pan — niewolnik. Ale do Boga i tych atrybutów korrelacyjnych nie można odnieść, ponieważ one opierają się właśnie na wzajemnym jakimś stosunku, a ten może istnieć tylko między przedmiotami należącymi do tego samego gatunku, jak barwa biała i czarna, natomiast nie ma relacji między przedmiotami różnych kategorii, np. między barwą a kształtem. Ponieważ Bóg i człowiek to różne kategorie, nie może być mowy o jakiejś korrelacji. Odpadają więc również atrybuty relacji w stosunku do Boga (More I, 52).

A zatem można o Bogu tylko mówić, *że jest*, *a* nie *jaki jest*. Do tego rezultatu prowadzi tzw. *teologia negatywna*. Poprzestając na tym, podkopalibyśmy życie, a zwłaszcza przeżycie, religijne. Czym bowiem byłoby dla człowieka bóstwo bezprzymiotowe, zamknięte w swojej wyłącznej jedyności, nie stojące ze światem w żadnej relacji? Toteż Majmonides nie zadawala się stwierdzeniem bezprzymiotowości Boga, lecz stara się zwrócić człowiekowi wiarę w Boga, stwórcę i ojca.

Dzieje się to za pomocą *atrybutów działania*. Człowiek zwykł sądzić o twórcy jakiegoś przedmiotu na podstawie właściwości danego przedmiotu. Tak się rzecz ma również z boskimi atrybutami działania. Widząc harmonię panującą w wszechświecie i cudowną celowość w przyrodzie, wnosimy stąd o wszechmocy, mądrości i dobroci Boga, ale w ten sposób wyrażamy tylko nasze *wrażenia subiektywne*, nie orzekając, jakim jest Bóg w rzeczywistości. Poznanie istoty Boga jest dla człowieka niedostępne. Nie było to danym nawet samemu Mojżeszowi, ojcu proroków, który dążył do poznania „dróg", tj. atrybutów Boga. Na prośbę: „Pozwól mi pojąć drogi Twoje, abym Cię poznał" (2 ks. Mojż. 33, 13), otrzymuje on odpowiedź: „Ja wszelką moją dobroć wywiodę przed oblicze twoje" (tamże w. 19). Mojżesz poznał więc tylko ślady boskiego działania w świecie, w szczególności „wszelką dobroć" Boga,

http://rcin.org.pl

tj. cudowną harmonię kosmiczną. Natomiast nie mógł Mojżesz oglądać „oblicza" Boga (tamże w. 20), przez co należy rozumieć samą istotę, względnie atrybuty esencjonalne Boga (More I, 54).

Prócz atrybutów działania dopuszczalne są również *atrybuty negatywne*. Za pomocą tych atrybutów orzekamy, nie czym Bóg jest, lecz czym On nie jest. I tak można mówić o mocy, wiedzy i woli Boga w tym rozumieniu, że Bóg nie jest niemocny, niewiedzący lub pozbawiony woli. Zamiast przypisywania doskonałości oddalamy od Boga niedoskonałość. Czy jednak takie negatywne określenia zbliżają nas do poznania Boga? Tak — odpowiada Majmonides. Im więcej znamy atrybutów negatywnych, tym bardziej zbliżamy się do poznania Boga.

Można to wyjaśnić za pomocą następującego przykładu. Ktoś słyszał o jakimś okręcie, którego jeszcze nigdy w życiu nie widział i nie wie nawet co to przedstawia. Tymczasem dostaje on następujące określenie negatywne na pytanie, co to okręt. A więc: okręt nie jest istotą żyjącą, nie jest minerałem; nie jest ani płaski ani okrągły i tp. Im więcej takich przeczeń, tym bardziej zbliża się ów człowiek do szukanego przedmiotu. Tak to jest z poznaniem Boga. Jeżeli kto wie np., że Bóg nie jest ciałem, i że nie podlega wzruszeniom, jest on bliższy prawdy niż ten, który przypisuje Bogu postać cielesną i ludzkie afekty (More I, 59 n.).

Z tym wszystkim trzeba przyznać, że same atrybuty negacji i działania nie wystarczają do budzenia głębszego uczucia religijnego; ale u Majmonidesa atrybuty negatywne przechodzą niepostrzeżenie w pozytywne. Bóg wolny od słabości i błędów staje się wyobrażeniem doskonałości. Negacja negacji przechodzi w afirmację. Formalne zastrzeżenie, że Bogu nie wolno przypisać pozytywnych atrybutów, jak mądrość, wola i td., wyraża raczej absolutną doskonałość Boga. Jeżeli bowiem, ściśle biorąc, nie wolno nam mówić, że Bóg jest mądry, to dlatego, iż mówiąc o mądrości mamy na myśli ludzką mądrość, a ta nie może się odnosić do Boga. Nato-

http://rcin.org.pl

miast istnieje wyższa, nadprzyrodzona mądrość, której my pojąć nie jesteśmy w stanie.

W szczególności podkreśla Majmonides *boski atrybut myślenia*, opierając się na Arystotelesie, którego bóstwo jest identyczne z najwyższym intelektem. Boskie myślenie różni się zasadniczo od myślenia ludzkiego. U człowieka należy odróżnić myślącego od myślenia, gdyż myślący jest nosicielem dyspozycji do myślenia, samo zaś myślenie jest aktualizacją tej dyspozycji; u Boga zaś nie ma bezczynnej dyspozycji, a myślenie, zawsze aktualne, jest to samo co myślący. Ponieważ zaś treścią boskiego myślenia są czyste formy i pojęcia, które mają w Bogu swoje źródło; wynika z tego, że Bóg, myśląc o formach, myśli o sobie. *Myślący, myślenie i myślane jest u Boga jedno i to samo* (More I, 68). To zdanie znalazło później poklask u Spinozy, który dał mu jednak inne znaczenie w duchu panteistycznym.

Powiedzieliśmy wyżej, że punktem wyjścia dla atrybutologii Majmonidesa jest neoplatońska jednia absolutna. Natomiast w tendencji do wyodrębnienia absolutnego intelektu boskiego w duchu, a nawet i w zwrotach arystotelesowskich widzą uczeni niekonsekwencję i wahanie się Majmonidesa między neoplatonizmem a arystotelizmem. Należy to, zdaniem moim, tłumaczyć wielkim znaczeniem, jakie Majmonides przypisuje kwestii boskiego myślenia i wiedzy. Wszak wszechwiedza boska — a myślenie i wiedza są u Boga identyczne — jest przesłanką opatrzności, ta zaś jest podstawą monoteizmu. Traktując poniżej o boskich rządach nad światem, zajmiemy się bliżej tym problemem. Tu chciałbym tylko zaznaczyć, że talmudysta Majmonides dobrze pewnie odczuwał czar czystego, materią niezmąconego, myślenia boskiego. I to mogło przyczynić się do tego zwrotu Majmonidesa ku arystotelizmowi w szczególnym wysunięciu boskiego atrybutu myślenia.

Bądź jak bądź drogą pośrednią poprzez atrybuty działania i negacji przywrócił Majmonides Bogu najznamienitsze przymioty, a tym samym *osobowość*, której odmawiały bóstwu szkoła arystotelesowska i neoplatońska. W rezultacie Bóg zostaje wyniesiony ponad wszelkie przymioty ludzkiej dosko-

http://rcin.org.pl

nałości, bo Jego doskonałość jest nadludzką i nadziemską. Tak pojęte bóstwo może być przedmiotem kultu, a przede wszystkim kultu—milczenia. Mnożeniem pochwał nie służy się Bogu. Gdy rabi Chanina słyszał raz modlącego się, który w swojej wylewności wymieniał coraz to nowe boskie przymioty i chwalby, wyraził on swoją niechęć z powodu takiego drobiazgowego wyliczania bożych atrybutów (Talmud bab. Megilla 25a). „Najwymowniejsze są w tym względzie słowa psalmisty (Ps. 65, 2): Dla Ciebie milczenie największą jest chwałą" (More I, 59).

5. ŚWIAT.

Dążenie Majmonidesa do wykazania osobowości Boga przybiera dobitny wyraz w nauce o *powstaniu świata*. Widzieliśmy już poprzednio jak Majmonides opiera swoje wywody o istnieniu Boga na hipotezie, że świat jest odwieczny. Jeśli jednak sam fakt istnienia Boga da się udowodnić nawet wtedy, gdy się przyjmuje wieczność i niestworzoność świata, to pełna dynamiki twórczej osobowość Boga wystąpi w całej jasności, jeżeli wykażemy, że powstanie świata było wypływem spontanicznego aktu stworzenia. Tak też czyni Majmonides, starając się obalić naukę Arystotelesa o wieczności świata.

Przyjrzyjmy się nasamprzód stanowisku Arystotelesa. Opierając się na naturze świata, jak i na naturze bóstwa, twierdzi Arystoteles, że świat jest odwieczny. Albowiem praworządność natury wyklucza powstanie czegoś z niczego, a więc materia jest wieczna. Wieczny jest i ruch, który umożliwia materii przybieranie formy. Wszelkie rzeczy bowiem składają się z materii i formy. Jeżeli wieczne są materia i ruch, tym samym wieczny jest i czas, który jest miarą i akcydensem ruchu. Tyle co do natury świata. Jeśli chodzi o naturę bóstwa, to bóstwo niezmienne nie mogłoby wykonać żadnego ruchu spontanicznego, jakim przecież musiałby być akt stworzenia, gdyż wywołałoby to zmianę w istocie bóstwa. Stąd wniosek, że świat jest wieczny jak i samo bóstwo.

Majmonides natomiast wysuwa różne trudności, jakie

http://rcin.org.pl

wypływają z tego stanowiska Arystotelesa. Następnie wykazuje, że sam Arystoteles odczuwał niepewność swojej tezy. Charakterystycznym jest przy tym twierdzenie Majmonidesa, że gdyby można było wykazać słuszność zdania Arystotelesa, on sam nie wahałby się do niego przyłączyć, nie zważając na to, iż Biblia mówi wyraźnie o stworzeniu świata przez Boga. A ponieważ prawda jest tylko jedna, musielibyśmy tak wyinterpretować Biblię metodą alegoryczną, ażeby ona orzekała to samo co Arystoteles. Wszak Biblia mówi wyraźnie o cielesności Boga, a jednak nie możemy biblijnych antropomorfizmów brać dosłownie. A więc ta sama metoda interpretacyjna mogłaby być zastosowana i do opowiadania biblijnego o stworzeniu świata (More II, 25).

Te słowa są znamienne dla *kultu prawdy* u Majmonidesa. Zresztą on się na innym miejscu niedwuznacznie wyraża, że prawda najwyższą jest dla niego wyrocznią. „Jeśli jakaś prawda została udowodniona, to jej ważność nie zostaje pomniejszona, ani pewność jej osłabiona wskutek sprzeciwu choćby wszystkich mieszkańców kuli ziemskiej" (tamże 15).

Jednakże co się tyczy początku świata rzecz ma się zgoła inaczej. Ten problem nie daje się rozstrzygnąć drogą samego rozumowania. Jeżeli Arystoteles powołuje się na naturę Boga, to ona jest nam niedostępna; a co do natury świata popełnia Stagiryta ten błąd zasadniczy, że opierając się na prawach natury, wnioskuje on odnośnie do stadium powstania świata, a więc i powstania samych praw natury. Jest to błędne koło, gdyż traktując o genezie praworządności naturalnej, nie można się powołać z góry na tę praworządność, która miała dopiero powstać.

Wobec niemożności rozstrzygnięcia tego problemu drogą rozumowania wolimy iść za Biblią i objawieniem proroków, przyjmując zgodnie z nimi stworzenie świata z niczego, jako akt boskiej woli (More II, 25).

Kto czyta uważnie odnośne rozdziały u Majmonidesa, widzi wyraźnie, że nie chodzi tylko o sam problem wieczności czy stworzoności świata, lecz także, i przede wszystkim, o pewne konsekwencje. Skoro bowiem przyjmiemy, że świat

http://rcin.org.pl

jest wypływem spontanicznej twórczości Boga, tym samym znajdziemy dowód na osobowość Boga, kierującego się wolą i mądrością. Życie religijne dostaje wtedy właściwy swój sens, charakter i etos jako istotna „potrzeba metafizyczna".

Z dwóch najoryginalniejszych myślicieli żydowskich w wiekach średnich jeden, Gabirol był neoplatończykiem, drugi, Majmonides — arystotelikiem. Pierwszy czynił wyłom w systemie wspomnianej szkoły, wprowadzając do niego misterium boskiej woli; drugi sprzeniewierzył się Arystotelesowi, przyznając Bogu pierwiastek woluntarystyczny. Obydwaj czynili to jako głęboko czujący Żydzi, którzy widzieli w osobowym Bogu sens bytu i rękojmię zbawienia

Skoro zaś Bóg działa spontanicznie, możliwe są i *cuda* jako chwilowe zawieszenie naturalnej praworządności. Zresztą cuda, jakie miały miejsce w pewnym określonym czasie według opowiadania biblijnego, były przewidziane w pierwotnym planie Boga przy stworzeniu świata, tak że i te pozorne wyłomy z praworządności natury są zgodne ze stałym porządkiem świata. Również *wybrannictwo Izraela* można wytłumaczyć jako objaw boskiej woli i identycznej z nią mądrości Boga. Także historycznie poświadczony *fakt objawienia* potwierdza prawdę o spontanicznym charakterze boskiego działania (tamże). A zatem filozofia i historia zgodnie uczą, że nie żelazna, nieubłagana konieczność, lecz świadoma wola jest podstawą bytu i porządku świata.

Odnośnie do *ogólnego obrazu świata* porusza się Majmonides w zakreślonych przez Arystotelesa ramach. A więc prócz Boga są jeszcze trzy stopnie bytu: 1) *Czyste intelekty kosmiczne*, mające swoje źródło w Bogu, są czystą formą bez materii. Są one nieśmiertelne. Podobnie nieśmiertelne są 2) *ciała niebieskie*, jakkolwiek one składają się z formy i materii. One są obdarzone swoistą duszą i intelektem. Dalszym stopniem jest 3) *świat podksiężycowy*, którego materia jest gorsza niż materia gwiazd. One bowiem zawierają tylko jeden pierwiastek materialny, tj. eter, i nie podlegają procesowi powstawania i zanikania. Przedmioty tego niższego świata, mają grubszą materię, na którą składają się cztery pierwiastki: ogień,

http://rcin.org.pl

powietrze, woda i ziemia. Te przedmioty powstają i giną w swoich osobnikach, zmieniając stale formy (More II, 11).

Tyle co do ogólnej konstrukcji świata. Tu Majmonides opiera się na Arystotelesie. Inaczej sprawa się przedstawi, jeśli zechcemy wniknąć w ducha tego tak skonstruowanego kosmosu. Kosmos jest u Majmonidesa pojmowany jako jeden *organizm*, którego części są ze sobą sharmonizowane, wzajemnie się uzupełniając. Ale często znachodzimy u Majmonidesa nawet koncepcję prawie że antropopatyczną. To znajduje wyraz w *kosmicznej erotyce* naszego filozofa. Cały kosmos jest przeniknięty miłością do dobra i doskonałości. Świat ziemski dąży do coraz wyższych form, a sferyczne intelekty, których jest dziesięć, udzielają nadmiaru swej dobroci ziemskim kręgom za pośrednictwem ostatniego ogniwa, łączącego świat nadksiężycowy z ziemią. Tym ogniwem jest *czynny intelekt* (sechel ha-poel, intellectus agens). Podobnie jak ziemskie przedmioty dążą ku czynnemu intelektowi jako szafarzowi wszelkich form, tak kosmiczny ten intelekt, jak zresztą i inne sferyczne intelekty, przeniknięty jest tęsknotą i miłością do Boga, chcąc upodobnić się do obrazu, tj. do koncepcji, jaką ma o bóstwie. Stąd wieczny niepokój, wieczny ruch sfer (More II, 4).

Wszechświat jest zatem ogarnięty dążnością do doskonałości. W sztywną konstrukcję świata u Arystotelesa tchnął Majmonides ducha uniwersalnej miłości. Jest to ten sam duch, jakiego później spotkamy w związku z etycznymi ideałami Majmonidesa. Eros kosmiczny rozpostarł swoje opiekuńcze skrzydła nad koncepcją świata u Majmonidesa.

Ramy bezosobowej praworządności Arystotelesa zostały przełamane również przez *angelologię* Majmonidesa. Majmonides jest daleki od tego, aby wyobrazić sobie aniołów jak istoty o ludzkiej postaci. Aniołowie to intelekty świata nadksiężycowego, pośredniczące między Stwórcą a stworzeniem. W szczególności przypada ta rola czynnemu intelektowi. Jest on według Majmonidesa identyczny z „geniuszem świata" (sar ha-olam) w literaturze talmudycznej (More II, 6). Czynny intelekt kosmiczny u Majmonidesa przypomina pod wielu

http://rcin.org.pl

względami Logosa filońskiego, który ma podobną rolę pośrednniczenia między niebem a ziemią.

Widzimy więc, że arystotelesowski obraz świata stracił poniekąd swoje ostre kontury u Majmonidesa dzięki dwom głównie momentom: panerotyzmowi kosmicznemu i angelologii. U Empedoklesa jest „przyjaźń" (philia) kosmiczna jednym z elementów konstytutywnych bytu, u Majmonidesa ma uniwersalna tęsknota (teszuka, kosef) i miłość wytłumaczyć ogólną dążność do doskonalenia się. Te dwa momenty, erotyczny i angelologiczny, z jednego pochodzą źródła, z głęboko odczutej potrzeby wprowadzenia w kosmos czynnika osobowej twórczości w miejsce mechanicznej konieczności. Osobowemu Bogu odpowiada woluntarystycznie pojęty plan świata. W tym punkcie zbliża się Majmonides do Platona, na którego zresztą wyraźnie się powołuje. Według Platona spoglądał Bóg na idee, tworząc ten świat. Znaczy to, że powstanie świata jest wynikiem boskiej woli. Charakterystycznym jest, że zarówno Majmonides (More II, 6), jak i palestyński Midrasz (Genesis rabba rozdz. 1) nawiązują do tego samego miejsca u Platona; w Midraszu oczywista bez cytowania Platona. To samo odnosi się do Filona (O stworzeniu świata § 17 nn.). Ta zgodność żydowskiego hellenisty, kaznodziejów talmudycznych i Majmonidesa tłumaczy się tym, iż wszyscy oni wyczuli, że personalny i spontanicznie działający Bóg Platona bardziej zbliżony jest do judaizmu, niż abstrakcyjne bóstwo Stagiryty.

6. CZŁOWIEK.

Z uwagi na fakt, że psychologia Majmonidesa, jak i innych żydowskich filozofów średniowiecznych, porusza się po wydeptanych ścieżkach antycznej psychologii Platona, Arystotelesa i Stoy, omówimy tu tylko te zagadnienia, które są przez Majmonidesa traktowane w sposób oryginalny. Zresztą niektóre szczegóły z dziedziny psychologii poznamy jeszcze w związku z etyką Majmonidesa. Co zaś do wspomnianych zagadnień są one ważne nie tylko z punktu widzenia psychologicznego, lecz także etyczno-religijnego. Po kolei zajmiemy

http://rcin.org.pl

się następującymi kwestiami: wolnością woli, nieśmiertelnością duszy i proroctwem, jako najznamienitszym wykwitem doskonałości duchowej.

Wolność woli. Ta sama tendencja woluntarystyczna, która zadecydowała u Majmonidesa w kwestii początku świata, występuje dobitnie odnośnie do wolności woli. W starożytności był determinizm głoszony szczególnie przez panteizm stoicki, z którym już żydowski filozof starożytny Filon musiał się rozprawić, przeczuwając, że bezwzględny determinizm godzi w podstawy etyki monoteistycznej. W filozofii średniowiecznej był fatalistyczny determinizm reprezentowany przez ortodoksję muzułmańską, zwaną Aszaria, która uważała, że przyznanie człowiekowi wolnej woli byłoby równoznacznym z ograniczeniem wszechmocy Boga. Temu poglądowi przeciwstawia się stanowczo Majmonides. Podobnie jak Majmonides walczy w swojej atrybutologii o *osobowość* Boga, tak kruszy on kopię w psychologii o ludzką *osobistość*, wychodząc z założenia, że nie ma osobistości bez wolności wewnętrznej. Ta zaś nie uszczupla boskiej wszechmocy, gdyż wolność człowieka jest właśnie wynikiem woli Stwórcy. Bóg bowiem, tworząc człowieka, zaszczepił mu tę wolność, aby sam mógł decydować o swoim postępowaniu.

Temu poglądowi zdawały się przeczyć niektóre miejsca w Biblii. Już nauczyciele Talmudu starali się odpowiednio interpretować odnośne miejsca wobec ataków różnych przeciwników judaizmu. Taką crux interpretationis pod względem etyczno-religijnym jest miejsce w Biblii, gdzie jest mowa o tym, że Bóg „zatwardził" serce Faraona (2. ks. Mojż. 4, 21). Majmonides tłumaczy to w ten sposób, że zatwardzenie serca, czyli pozbawienie wolnej woli, było już karą za poprzednie grzechy, jakich dopuszczał się król egipski, gnębiąc niewolą synów Izraela (Hilchoth Teszuba rozdz. 5—6).

Należało jeszcze rozprawić się z innym zarzutem, który był bardzo rozpowszechniony w filozofii średniowiecznej, mianowicie, jak pogodzić wolną wolę z boską wszechwiedzą. Jeżeli bowiem Bóg wszystko wie i przewiduje, czyż człowiek nie jest skrępowany boską wiedzą? Skoro Bóg wie np. z góry,

http://rcin.org.pl

że człowiek postąpi w danym wypadku w pewien określony sposób, to człowiek już nie jest wolny, gdyż boskie przewidywanie nie może ulec zmianie. Na to odpowiada Majmonides, że nie można porównać boskiej wiedzy z ludzką, z którą nie ma nic wspólnego, prócz nazwy. Można więc przyjąć, iż boska prawiedza w niczym nie ogranicza wolności człowieka (More III, 20). Pozostaje zatem utrzymana niezłomna zasada, że wola, funkcja rozumu według Majmonidesa, jest udziałem człowieka stworzonego na obraz boży. „Wybieraj życie", powiada Pismo (5. ks. Mojż. 30, 19), a Talmud to uzupełnia (Berachoth 23b): „Wszystko jest w ręku Nieba prócz bojaźni Nieba" (Hilchoth Teszuba tamże; Szemona Perakim rozdz. 8).

Nieśmiertelność duszy. Podobieństwo człowieka do Boga odnosi się także do nieśmiertelności duszy ludzkiej. Ta nieśmiertelność ogranicza się do najznakomitszej części duszy, do intelektu. Chodzi tu mianowicie nie o intelekt jako dyspozycję do myślenia, która nazywa się *intelektem hylicznym*, lecz o *intelekt nabyty*, tj. intelekt w stanie aktualności. Intelekt nabyty (sechel ha-nikne, intellectus acquisitus) jednoczy się po śmierci człowieka z czynnym intelektem kosmicznym, podczas gdy inne siły psychiczne nie trwają dłużej niż ciało, z którym są ściśle związane. A więc nie dusza w ogóle, która jest według Arystotelesa formą ciała, lecz duch myślący jako „forma formy", czy forma duszy, jest nieśmiertelny, o ile właśnie jest myślący, przeszedłszy ze stanu możności do aktu (More I, 72).

Co jest treścią nabytego intelektu? U Arystotelesa są to czyste formy bytu; u Majmonidesa zaś celem życia jest *poznanie Boga* jako praźródła bytu. To poznanie daje nieśmiertelność. Z czego wynika, że kto ma fałszywe wyobrażenie o Bogu, nie może uzyskać nieśmiertelności, gdyż nie posiada „nabytego intelektu", bez którego duch ludzki nie może się połączyć z czynnym intelektem. Takie rozważania spowodowały Majmonidesa do ustalenia *zasadniczych prawd* (w liczbie trzynastu) żydowskiego monoteizmu, odnoszących się do jedności i bezcielesności Boga, do objawienia i tp. Nie są to dogmaty na wzór dogmatów kościelnych, gdyż charakter i cel tych zasad (ikkarim) jest od tamtych odmienny. W kościelnej

http://rcin.org.pl

dogmatyce chodzi wyłącznie o *wiarę*. U Majmonidesa zaś są te zasady przedmiotem *poznania*, a tylko ten, kto nie jest zdolny do ścisłego myślenia, musi je sobie przyswoić drogą wiary. Ponadto w kościelnej dogmatyce skazany jest na potępienie człowiek, który nie wierzy w dane dogmaty. Jest to kara za niewiarę. Natomiast u Majmonidesa nie ma mowy o karze i potępieniu. Jeżeli dusza człowieka, który nie przyswoił sobie zasadniczych prawd, ginie razem z ciałem, dzieje się to wskutek braku rozwiniętej substancji duchowej, jaką jest nabyty intelekt. Taki człowiek pozostał poniekąd na stopniu duszy zwierzęcej, której duch „idzie w dół". Tę różnicę należy mieć przed oczyma, aby zrozumieć pozorny paradoks, że jeden z największych żydowskich intelektualistów stał się twórcą żydowskiej dogmatyki. Za takiego bowiem przynajmniej powszechnie Majmonidesa się uważa. W samej rzeczy jest Majmonides bardzo daleki od sakralnej formuły wiary w duchu chrześcijaństwa, gdyż jego zasady wyłuszczone w komentarzu do Miszny (we wstępie do Sanhedrin VIII), od których zależy „udział w przyszłym życiu", mają znaczenie raczej spekulatywne. Tylko *prawdziwa filozofia jest* według Majmonidesa *rękojmią nieśmiertelności*.

Proroctwo. Wobec faktu uprzywilejowania filozofii przez Majmonidesa staje się zupełnie jasnym, że najwyższe szczyty człowieczeństwa może dosięgnąć tylko filozof. *Prorok* więc jako człowiek najdoskonalszy *musi być filozofem*, a prawdy objawione prorokowi będą w swej istocie identyczne z prawdziwą filozofią. To jest podstawowe założenie *profetologii* Majmonidesa.

Nasz myśliciel odrzuca pospolity pogląd, jakoby Bóg obdarzał kogo proroczym natchnieniem bez intelektualnego przygotowania. Z drugiej strony nie zgadza się Majmonides ze zdaniem filozofów, według którego proroctwo jest naturalnym następstwem odpowiedniego psychicznego przysposobienia. Taki pogląd byłby sprzeczny z boskim woluntaryzmem. Dlategoż uzależnia Majmonides proroctwo od woli Boga. Jednakże Bóg, nie chcąc zburzyć ustanowionego przez siebie porządku rzeczy, nie udziela daru proroczego człowiekowi, który nie

http://rcin.org.pl

posiada koniecznych ku temu warunków. Te warunki albo łączą się z istotą samego fenomenu proroctwa, albo też mają charakter raczej prohibitywny, tzn., że brak tych warunków jest tylko przeszkodą w dojściu do skutku tego fenomenu. Do pierwszych należy odpowiednio rozwinięta siła *intelektu i wyobraźni*, do drugich—*doskonałość moralna*. Jądro aktu proroczego leży jednak w intelekcie, podczas gdy wyobraźnia stanowi tylko o formie proroctwa, a zatem o wizji proroczej, a nie o jego treści.

Jak wszystko na ziemi zostaje również proroctwo uskutecznione przez czynny intelekt, „geniusza świata". Prorok łącząc się z tym kosmicznym intelektem, poznaje dokładnie przez niego, a właściwie w *nim*, ścisły związek między rzeczami jak i zdarzeniami, i mogące stąd wynikać konsekwencje. To, co filozof poznaje drogą pośrednią, żmudną, ujmuje prorok wprost bez trudności. Między poznaniem filozofa a poznaniem proroka zachodzi raczej różnica stopnia, niż jakości (More II, 38).

Majmonides zna różne kategorie i stopnie proroctwa i proroków. Nad wszystkimi góruje Mojżesz, ojciec proroków. Ale wszystkim prorokom wspólna jest doskonałość moralna i wyobraźniowo-intelektualna. Po zaistnieniu tych warunków, może Bóg udzielać wizji proroczych. Może, ale nie musi. Boska wola jest także w tym wypadku ostatnią instancją, podobnie jak ona tylko decyduje o wszelkim bycie. Fenomen proroctwa jest jednym z objawów tej woli, która działa w wszechświecie. Proroctwo traktowane nie z punktu widzenia psychologicznego, lecz jako objaw boskiej opieki nad światem, należy już do kwestii opatrzności w szerszym tego słowa znaczeniu. To zagadnienie będzie traktowane w następnym rozdziale, którego treścią jest:

7. BOSKI PORZĄDEK ŚWIATA.

Naturalnym punktem wyjścia dla tego problemu jest wszechwiedza Boga. Gdybyśmy bowiem odmówili Bogu tej wiedzy, kwestia opatrzności czy boskich rządów w świecie

http://rcin.org.pl

stałaby się bezprzedmiotowa. Wobec tych, którzy twierdzą, że Bóg w ogóle nie wie, co się dzieje w świecie, wystarczyło powołać się na kosmiczną harmonię, aby odeprzeć to bezbożne twierdzenie. Trudniej było z arystotelikami. Ich zdaniem zna bóstwo tylko gatunki, którym odpowiadają wieczne formy gatunkowe, natomiast nie zna ono osobników. Gdyby bowiem—argumentowali oni—Bóg posiadał wiedzę o indywiduach, musiałaby ta wiedza się zmienić w miarę zmieniania się samych indywiduów. Ze zmianą przedmiotu wiedzy zmienia się bowiem i sama wiedza. Ponieważ zaś u Boga myślenie, podmiot i przedmiot myślenia jest jedno i to samo, musiałaby sama istota Boga ulegać zmianom. Jeżeli natomiast przymujemy, że bóstwo zna tylko niezmienne formy gatunkowe, nie ma żadnej trudności. Obok innych argumentów, zmierzających do tego, aby ograniczyć boską wiedzę do gatunków, ten argument uważany był za decydujący.

Majmonides stara się wykazać zasadniczy błąd w całej tej argumentacji. Arystotelicy bowiem opierają się na wadliwej analogii między ludzką a boską wiedzą. W rzeczy samej taka analogia nie jest uzasadniona, gdyż wiedza ludzka i boska są tylko homonimami, którym w treści żadne podobieństwo nie odpowiada. Załatwiwszy się z tym szkopułem (More III, 20), można było przystąpić do kwestii opatrzności.

Mówiąc o *opatrzności* możemy to pojęcie ścieśniać, ograniczając je do opieki Boga nad istotami żyjącymi, lub nawet tylko do opieki nad człowiekiem, albo też używamy tego wyrazu w sensie ogólniejszym, a wtedy mamy zagadnienie ogólnej *teleologii*, czyli celowości w naturze. Poglądy filozofów antycznych i średniowiecznych na ten temat były różne i sprzeczne. Charakterystycznym jest, że pogląd ortodoksów muzułmańskich, aszariitów, zbliżał się do zdania bezbożnych epikurejczyków. Ale ci ostatni odrzucali teleologię z „bezbożności", pierwsi zaś z przesady w pobożności. Nie chcąc uzależnić czynność boską od jakiegobądź celu, przypisywali wszystko wyłącznie bożej woli. Ta wola zbliżała się do samowoli, która żadnymi nie krępuje się względami.

Arystotelicy natomiast uznali tylko celowość naturalną,

http://rcin.org.pl

biologiczną. Pokrywała się ona z immanentną celowością stoików. Z tym wszystkim nie mógł się pogodzić Majmonides, gdyż to było sprzeczne z personalistycznie pojętym Bogiem. Jednakże Majmonides nie jest skrajnym w swojej teleologii. Majmonides odróżnia teleologię częściową i ogólną. Dla niego nie ulega wątpliwości, że np. niektóre niższe organizmy są stworzone dla innych, wyższych organizmów, które nie mogłyby istnieć bez pierwszych. I tak różne rzeczy istnieją dla człowieka. Ale z drugiej strony zwalcza Majmonides pogląd antropocentryczny, według którego człowiek jest celem stworzenia. Zdaniem Majmonidesa nonsensem byłoby mniemać, że ciała niebieskie po to tylko są, aby świecić człowiekowi. Istoty wyższe, jak gwiazdy, które są przecież według Majmonidesa obdarzone intelektem, nie istnieją dla niższych istot i świata podksiężycowego. Jeżeli Biblia w związku ze stworzeniem ciał niebieskich używa zwrotu: „aby świeciły na ziemię" (1. ks. Mojż. 1, 15), wyrażony jest tu skutek, a nie cel stworzenia ciał niebieskich (More III, 13).

Ogólnie biorąc, współzależność przedmiotów i organizmów w świecie świadczy o panującej w nim celowości. Ale jest to teleologia *względna*, częściowa. Jeśli chodzi o teleologię ogólną, absolutną, tzn., jeżeli mamy odpowiedzieć na pytanie, jaki jest ostateczny cel wszelkiego bytu, musimy odwołać się do woli boskiej jako ostatniej instancji. Jednakże ta wola nie jest jakimś kaprysem, jak u muzułmańskich ortodoksów, lecz jest ona identyczną z boską mądrością, której rozum ludzki pojąć nie zdoła (More III, 13).

Przechodzimy obecnie do problemu opatrzności w ściślejszym znaczeniu. W arystotelizmie, który uznaje tylko naturalną teleologię, objawiającą się w kosmicznej praworządności, nie ma miejsca dla właściwej opatrzności, której przesłanką jest pewien boski personalizm. Z drugiej strony ortodoksi muzułmańscy rozszerzyli ogromnie pojęcie opatrzności, tak że nawet liść z drzewa nie spadnie bez boskiego zrządzenia. Majmonides, jak zwykle, zajmuje stanowisko umiarkowane. Opatrzność indywidualna ogranicza się, zdaniem jego, do człowieka który jest obdarzony intelektem. Co do innych istot, to

http://rcin.org.pl

opatrzność obejmuje tylko gatunki, a nie osobniki (More III, 17). Intelektualizm, który jest momentem decydującym w profetologii, jest więc również istotnym elementem opatrzności.

Zgodnie z tym poglądem intelektualistycznym uzależnia Majmonides stopień opatrzności od przygotowania intelektu. Wszystko w tym świecie dzieje się za pośrednictwem czynnego intelektu; jest więc zrozumiałe, że im wyżej ktoś stoi pod względem poznania, tym bliżej jest czynnemu intelektowi i tym większy jest udział jego w opatrzności, która dochodzi do człowieka poprzez tenże kosmiczny intelelekt. I naodwrót: im mniej kto rozwinął swoją zdolność myślenia, tym bardziej jest oddalony od czynnego intelektu kosmicznego, a tym samym od boskiej opatrzności. A więc przypadkowość rządzi głupcami, mądrymi—opatrzność (More III, 18).

Specjalną odmianę teleologii stanowi *racjonalność norm objawienia,* tak jak one przedstawiają się w Biblii. Majmonides musiał walczyć z przesądami współczesnych talmudystów, którzy twierdzili, że dając rozumowe uzasadnienie do boskich przykazań, osłabia się tym autorytet Biblii, uzależniając ją niejako od ludzkiego rozumu. Zdaniem tych żydowskich ultra-ortodoksów aracjonalność przykazań ma właśnie świadczyć o ich boskim pochodzeniu (tamże 31). Przypomina to zasadę credo quia absurdum. Majmonides zwalcza ostro tych przeciwników racjonalnej interpretacji przepisów Tory, powołując się na ogólną celowość świata. Nierozsądnym byłoby mniemanie, aby Tora, będąca bezpośrednim wyrazem objawienia, wymykała się spod ogólnej teleologii kosmicznej. Zresztą Tora zaczyna się opowiadaniem o powstaniu świata, przez co zostaje zaznaczona myśl, że zarówno Tora jak i kosmos są wypływem boskiej mądrości, czyli że jedno i drugie ma swoje uzasadnienie teleologiczne (wstęp do More).

W szczegółowej analizie przykazań wykazuje Majmonides, że cel przykazań jest podwójny: pozytywny lub negatywny. Więc dążeniem Biblii jest albo zakorzenienie dobrych wierzeń i obyczajów, służących uszlachetnieniu człowieka, albo wykorzenienie złych zwyczajów, jakie wspólne są, względnie były, Izraelowi z narodami pogańskimi. Wielce znamiennym

http://rcin.org.pl

jest, iż do tej drugiej kategorii przykazań zalicza Majmonides przepisy tyczące się ofiar. Bóg bowiem nie potrzebuje ofiar, a jeżeli objawił odnośne przykazania, uczynił to w tym celu, aby powstrzymać Izrael od składania ofiar pogańskim bożkom. Albowiem naród izraelski nie był wtedy dojrzały do tego, aby służyć Bogu kultem czystym, bezkrwawym. Przykazania tyczące się ofiar miały więc znaczenie pedagogiczne, zmierzając do odciągania ludu od bałwochwalstwa, gdyż ofiary miały odtąd być składane Bogu. Ograniczenie kultu ofiarnego do świątyni jerozolimskiej miało za cel ograniczenie tego kultu w ogóle, który był tolerowany jako zło konieczne (More III, 32).

Była to hipoteza bardzo śmiała, przedstawiająca służbę bożą w świątyni, której ośrodkiem był kult ofiarny, jako niższy stopień życia religijnego, który należało przezwyciężyć. Także wiele innych przepisów biblijnych wyjaśnia Majmonides *metodą historyczną*, kładąc w ten sposób podwaliny pod krytyczną analizę ustawodawczej części tradycji żydowskiej. Takie pojmowanie tradycji mogło się stać zarzewiem postępu. Nic zatem dziwnego, że bali się tego ci, którzy byli wychowani jednostronnie w duchu ciasnego talmudyzmu, i walczyli przeciwko wywodom Majmonidesa—klątwami. Majmonides zaś uważał, jak widzieliśmy, że prawda nie traci na wartości wskutek sprzeciwu całego choćby świata głupców. Majmonides, który opierał się kapryśnemu Allahowi ortodoksyjnych teologów muzułmańskich, stawiał również czoło jednostronnym talmudystom, którzy potępiali rozumowe, historyczne tłumaczenie tradycji. Prawda, że boskie przykazania są wyrazem boskiej woli, ale wola jest funkcją rozumu.

Nad metafizycznym systemem Majmonidesa dominuje czynny intelekt. On jest źródłem poznania i szczęśliwości. Ten czynny intelekt wymaga też, aby nasze czyny zgodne były z intelektem. Jest to naczelna zasada etyki Majmonidesa, do której obecnie po kolei przejść należy.

8. ETYKA MAJMONIDESA.

Jak w metafizyce Majmonidesa można także w jego etyce

http://rcin.org.pl

stwierdzić liczne odchylenia od rygorystycznego arystotelizmu. Widzieliśmy, jak w jego koncepcji Boga zaznacza się wyraźnie tendencja woluntarystyczna. Ślady woluntaryzmu spotykamy w makrokosmosie, odnajdziemy je również w mikrokosmosie, a mianowicie w nauce o etycznych obowiązkach człowieka.

Ponadto uważa Majmonides za podstawę wszelkiej etyki zgodność jej z psychiczną konstytucją człowieka. Tylko taki system etyczny, który buduje na właściwościach psychicznych sił człowieka i na wolności woli, ma sens realny.

Rozważanie psychologicznych przesłanek etycznego życia, jak i ostatecznego celu tego życia, stanowi *teoretyczną część* etyki Majmonidesa, zaś ustalenie poszczególnych norm postępowania należy do *praktycznej części* etyki.

I. Etyka ogólna czyli teoretyczna.

Życie etyczne opiera się tylko na tych siłach psychicznych, które podlegają woli i kontroli człowieka. Za przykładem Arystotelesa dzieli Majmonides duszę ludzką na pięć różnych sił. Z tych siła żywiąca i wyobrażeniowa nie są przedmiotem etyki, gdyż one funkcjonują niezależnie od naszej świadomości. Życie etyczne więc zasadza się wyłącznie na pozostałych trzech siłach psychicznych: na uczuciu, pożądaniu i myśleniu (Szemona Perakim rozdz. 3). *Cnoty* mogą być albo *praktyczne*, albo *spekulatywne*, zależnie od tego, czy się odnoszą do uczucia lub pożądania, czy też do myślenia. Odpowiednie kierowanie tymi siłami stanowi o etycznym życiu człowieka (tamże). Ponieważ zaś tylko duch jest odpowiednim kierownikiem życia, to człowiek tylko wtenczas będzie doskonały, jeśli ster życia będzie spoczywał w mocy tej siły kierowniczej, czyli że człowiek będzie kroczył w życiu za przewodem ducha.

Godzi się zaznaczyć, że Majmonides wprowadza do dualizmu materii i formy moment etycznego wartościowania, co jest rzeczą zgoła obcą w systemie Arystotelesa. Za wzorem Filona i naśladujących go neoplatończyków widzi Majmonides w materii źródło zła, formę zaś, która jest pierwiastkiem

http://rcin.org.pl

duchowym, uważa on za szafarkę wszelkich cnót. Szkodliwość materii jest przedstawiona w „Przypowieściach Salomona" (7, 6 nn.) pod obrazem przewrotnej kobiety. A jednak Majmonides, który był lekarzem, umieścił przepisy higieny i dietetyki na początku swojego kodeksu religijnego „Miszne Tora" i wykazał pełne zrozumienie dla gimnastyki i wszelkiego rodzaju ćwiczeń cielesnych. Nic więc dziwnego, iż w tym samym miejscu, gdzie czytamy taki ujemny sąd o materii i cielesności, śpieszy Majmonides dodać, że ciało jest także przedstawione symbolicznie, jako „dzielna niewiasta" (Przyp. Sal. 31, 10). Albowiem materia może być i dobrą, mianowicie gdy dążąc do samozachowania, poddaje się kierunkowi formy—ducha (More III, 8)

Co do *wolności woli* zaznaczyliśmy już w związku z nauką Majmonidesa o człowieku, że nasz filozof stoi bezwzględnie na stanowisku indeterminizmu. Jest to również ważny moment w *teodicei* Majmonidesa. Na pytanie, dlaczgo Bóg dopuszcza tyle złego w świecie, odpowiada Majmonides, że głównym złem to zło etyczne, a ono jest zależne od samego człowieka (More III, 12).

Chiałbym jeszcze dodać, że w imię wolności woli zwalcza Majmonides wiarę „głupców" w moc gwiazd i w ich decydujący wpływ na postępowanie i losy człowieka (por. np. Hilchoth Teszuba V, 4 i in.). Zabobon astrologiczny, który pokutował we filozofii Stoy i zabłąkał się także później do filozofii żydowskiej, zostaje bezwzględnie zwalczony. Czasem zdajemy się słyszeć odgłos słów proroka: „Tak rzecze Bóg: wedle dróg narodów nie uczcie się, a znaków niebieskich nie obawiajcie się, których boją się narody" (Jeremiasz 10, 2). Tylko człowiek wolny od wszelkiego przymusu jest podmiotem etycznym, nie przedmiotem sił zewnętrznych.

Celem praktycznych cnót jest *upodobnianie się do Boga.* Ta myśl jest często powtarzana u Majmonidesa. Jak dalece ważną jest dla niego idea „imitatio dei" świadczy fakt, że kończy nią swoje kapitalne dzieło „More Nebuchim". „Bóg powiada, jest moim życzeniem, aby łaskawość, cnotliwość i sprawiedliwość promieniowały od was na świat. Tak to

http://rcin.org.pl

wyłożyliśmy w związku z trzynastoma przymiotami bożymi, mianowicie, że powinniśmy je naśladować i na nich wzorować się w życiu" (More III, 54). Prawda, że Boga nie można określić żadnymi pozytywnymi atrybutami, ale Pismo przypisuje Bogu odnośne przymioty, aby nas zachęcać do podobnych cnót (tamże, I, 54).

Za Arystotelesem uczy Majmonides, że cnota polega na unikaniu dwóch krańcowości. Unikać należy tchórzostwa i zuchwalstwa; tylko odwaga jest cnotą. To samo odnosi się do innych zalet. Tak np. jest hojność złotym środkiem (derech memuca) między rozrzutnością a skąpstwem. Jednym słowem: *metriopathia* (po łac. aurea mediocritas) jest cnotą praktyczną.

Majmonides traktuje tę cnotę z punktu widzenia *duchowej terapii* (Szemona Perakim rozdz. 3 n.). Bywa, że terapia wymaga czasowego przechylenia się ku pewnej skrajności. Jeżeli ktoś np. jest chorobliwie skąpy, powinien on dla uzdrowienia duszy przejść zrazu do pewnej rozrzutności, aby następnie uzyskać normalną cnotę hojności. Ale wyjątki nie obalają reguły, którą pozostaje: „miara z wszystkiego najlepsza". Majmonides odczuwał dobrze, że judaizm nie skłania się do przesady; jako „zakon życia" nie znosi on np. ascezy i umartwienia ciała. Dlatego też uznał Majmonides w zupełności arystotelesowską metriopathię jako zgodną z Biblią i Talmudem.

Obowiązki etyczne zmierzają albo do *doskonałości cielesnej i doczesnej* (tikkun ha-guf), albo do *doskonałości duchowej* (tikkun ha-nefesz). Do pierwszej kategorii zalicza Majmonides wszystkie obowiązki moralne i etyczne nie wyłączając obowiązków społecznych, z wyjątkiem cnoty dianoetycznej, poznawczej. Tylko ta ostatnia dąży bezpośrednio do udoskalenia duchowego. Bieg rozumowania jest następujący: Właściwą cnotą jest tylko ta cnota, która rozwija siły danej istocie właściwe, odróżniające ją od innych istot pokrewnych. Ponieważ zaś człowiek jest istotą myślącą i tym właśnie różni się od innych istot żyjących, wypływa stąd wniosek, że tylko cnota poznawcza jest ostatecznym celem człowieka. Atoli człowiek nie może rozwijać tej cnoty, jeśli brak mu warunków bezpiecznej egzystencji, którą daje porządek społeczny. A więc

http://rcin.org.pl

cnoty moralne, na których opiera się porządek społeczny, poprzedzają w czasie cnotę myślenia, ta zaś poprzedza pierwsze ważnością i godnością (More III, 27).

To wszystko jest w duchu arystotelizmu. Ale Majmonidesowi jako Żydowi nie wystarczyła sucha cnota poznawcza. Nadto wyczuł on trudność leżącą w twierdzeniu, że cnoty moralne, które odgrywają przecież decydującą rolę w judaizmie, mają tylko znaczenie cnót „cielesnych", służących wyłącznie do umożliwienia życia spekulatywnego. Dlatego nasz filozof widział się zmuszonym odstąpić od nauki Stagiryty w obydwu punktach. Co się tyczy cnót moralnych, widzieliśmy już, że są one przedstawione u Majmonidesa jako postulat naśladowania Boga. Przez to nadane zostało tym cnotom wyższe dostojeństwo. Odnośnie zaś do cnoty spekulatywnej sublimował ją Majmonides jeszcze bardziej, wprowadzając do niej nowy moment *erotyczno-mistyczny*.

Już na niższym stopniu poznania, gdy przedmiotem poznania jest fizyka i pokrewne nauki, podkreśla Majmonides, że ta wiedza prowadzi do miłości Boga. Kto bowiem poznał cuda przyrody, musi kochać Stwórcę, który wywołał to wszystko z nicości niebytu (Hilchoth Jesode ha-tora II, 2). Nauki przyrodniczo-matematyczne przybierają w ten sposób charakter religijny. O wiele głębsza będzie naturalnie miłość Boga w poznaniu prawd metafizycznych. Miłość Boga idzie w parze z poznaniem Boga. „Natężenie miłości odpowiada stopniowi poznania"—brzmi odnośny zwrot u Majmonidesa (More I, 64; III, 51). Uczuciu miłości towarzyszy radosny nastrój szczęśliwości. To uczucie miłości i radości może się spotęgować do rozłączenia się ze zmysłami. Jest to „śmierć przez pocałunek" (mitath neszika), którą według Talmudu opuścili cielesność Mojżesz, Aron i Miriam (More III, 51). Zimna cnota dianoetyczna została w ten sposób owiana ciepłem religijno-mistycznego erosu. A już „boski szał" (theia mania) Platona pobrzmiewa w słowach pełnych mistycznego zachwytu: „Jaka jest prawdziwa miłość? Jeżeli człowiek kocha Boga miłością tak wielką i potężną, że w tej miłości dusza jego połączy się z Bogiem. Wtedy człowiek znajdzie się w stanie

http://rcin.org.pl

trwałego szału, jak ten, który choruje z miłości, opętany zupełnie miłością do kobiety, wiecznie tęskniąc za nią szalenie... Dlatego mówi Salomon, używając porównania: bo choruję z miłości. A cała księga „Pieśń nad Pieśniami" jest także porównaniem" (Hilchoth Teszuba X, 3). Te słowa oznaczają zwycięstwo Platona nad Arystotelesem i Biblii—nad jednostronnym intelektualizmem filozoficznym.

II. Etyka szczegółowa czyli praktyczna.

Ten sam duch Biblii i religijnego Erosu przyświecał Majmonidesowi również w nauce o konkretnych obowiązkach moralnych. Posługując się przyjętym podziałem, przejdziemy kolejno obowiązki człowieka wobec siebie i wobec bliźniego. Obowiązki, jakie człowiek ma wobec siebie, odnoszą się tak do ciała jak i do duszy. Co do pierwszej kategorii obowiązków należy przypomnieć, że już w Talmudzie znajdujemy pogląd, iż zachowanie ciała w zdrowiu i czystości jest obowiązkiem etyczno-religijnym (Sabbath 50b i w. in.). Ten pogląd doznaje szczególnego rozwinięcia u naszego myśliciela. Przepisy dietetyczne są traktowane jako nakaz etyczno-religijny (Hilchoth Deoth IV, 1). Czystość ciała jest oznaką czystej i nieskazitelnej duszy (More III, 33 i in.).

Majmonides podkreśla często ważność pracy fizycznej i konieczność jej, zarówno dla ciała jak i dla duszy. Praca jest podporą życia religijnego i społecznego (Komentarz do Miszny Aboth I, 10). U Arystotelesa jest praca „banalna" (banausos) i fizyczna przedmiotem pogardy, niegodna człowieka wolno urodzonego. Człowiek miał pod tym względem naśladować nieporuszone bóstwo. U Majmonidesa natomiast sam Bóg, tworząc świat z niczego, dał przykład pracy. Nic zatem dziwnego, że Majmonides (tamże) uważa pracę za ostoję wiary (tikkun emuna).

W swojej teodicei (More III, 12) wykazuje Majmonides, że człowiek jest często sprawcą własnego nieszczęścia, jeśli nie hamuje żądz i namiętności, albo jeśli dąży do zbytku. Tacy ludzie są zawsze nienasyceni i podkopują zdrowie ciała

http://rcin.org.pl

i spokój duszy. Jedno i drugie jest konieczne dla moralnego zdrowia człowieka. Prowadzi do niego skromność i umiarkowanie.

Człowiek winien także dbać o swoją *godność*. Dlatego musi on okazywać *odwagę cywilną*, zwłaszcza gdy chodzi o dobro ogółu. Prorocy odznaczali się taką odwagą. Wzorem jest Mojżesz, który występował śmiało przed wszechwładnym Faraonem (More II, 37). Zresztą odwaga ma także znaczenie biologiczne (tamże); innymi słowy, tchórzostwo jest poniekąd cechą zwyrodnienia. Największa odwaga to męstwo na wojnie. Tak już u Arystotelesa (Etyka Nikom. III, 6). Przykładem męstwa jest według Majmonidesa szlachetna i rycerska waleczność Abrahama (1. ks. Mojż. 14). Tego patriarchę winniśmy naśladować, gdy woła nas obowiązek do krwawej walki (More III, 50).

Zdrowie ciała nie jest celem w sobie. Ostatecznym dążeniem człowieka winna być duchowa doskonałość i możliwie największy rozwój sił intelektu. Nie wolno tedy dbać jednostronnie o rozwój sił fizycznych. Podobnież nie jest filozofem ten, kto lgnie do dóbr cielesnych. Filozofia jest nie tylko wiedzą i poznaniem, lecz także miłością prawdy (More I, 34). Majmonides zdaje się tu nawiązać do etymologicznego znaczenia wyrazu „philosophia". Oznacza on pierwotnie umiłowanie (philia) mędrości (sophia). Bez miłości prawdy nie ma mądrości. Mądrość to szlachetna roślina, wymagająca miłosnego i serdecznego pielęgnowania. Kto zapomina „formę" przez „materię", ten nie osiągnie celu życia, jakim jest poznanie Boga, źródła prawdy.

W stosunku do bliźniego winniśmy kierować się miłością i sprawiedliwością. Świętym jest mienie bliźniego, materialne jak i duchowe. Kradzież literacka cechuje fałszywych proroków, którzy popełniają plagiat, podając niektóre idee prawdziwych proroków jako własne, aby budzić zaufanie także dla swoich zwodniczych haseł (More II, 40).

Sprawiedliwość należy wykonywać wobec wszystkich ludzi, szczególnie zaś wobec słabych. Do sprawiedliwości mają prawo także niewolnicy (Hilchoth Abadim IX, 8), a litościwym

http://rcin.org.pl

trzeba być także dla zwierząt, dla tych najsłabszych ze słabych. Różne przepisy biblijne nakazują łagodne traktowanie zwierząt. Zresztą okrucieństwo wobec zwierząt prowadzi do zdziczenia, a tym samym do bezwzględnego postępowania również z bliźnim (More III. 26, 48 i in.).—Wreszcie winniśmy także być sprawiedliwi wobec wrogów. Wszak wrogami i ciemiężcami Izraela byli Egipcjanie, a jednak Biblia (5. ks. Mojż. 23, 8) każe z nimi sprawiedliwie się obchodzić (More III, 42).

To prowadzi nas do kwestii *tolerancji religijnej* u Majmonidesa. Występuje ona w odniesieniu do Karaimów. Podczas gdy fanatycy spośród talmudystów zachowywali się wrogo wobec tej sekty żydowskiej, która odrzuca Talmud, to Majmonides, największy talmudysta swojego wieku, napomina do utrzymywania przyjaznych stosunków z *Karaimami*. Majmonides dodaje, że Karaimi egipscy okazują życzliwość swoim braciom rabanitom. Ta życzliwość winna być odwzajemniona (List M. w Kobec I, 35b). Warto nadmienić, że Karaimi egipscy do dziś dnia—przekonałem się o tym podczas mego pobytu w Kairze wiosną r. 1933—zachowują liberalną tradycję w stosunku do innych Żydów.

Podziwu godne jest tolerancyjne stanowisko Majmonidesa wobec *islamu*, który stał się w jego czasach źródłem wielkich cierpień dla narodu żydowskiego, nie wyłączając samego Majmonidesa i jego rodziny. Majmonides uznaje historyczne znaczenie *chrystianizmu i islamu* dla szerzenia idei monoteistycznych. Twórcy tych religii nie są oczywista dla Majmonidesa mesjaszami, gdyż z jednej strony spowodowali oni zniesienie przykazań Biblii, z drugiej zaś strony nie zdołali zrealizować ideałów mesjańskich głoszonych przez proroków Izraela; mimo to stanowią te religie, pochodzące z judaizmu, stopień przygotowawczy dla epoki mesjańskiej. „Te nauki Nazarejczyka (= Jezusa) i Ismaelity (=Mohameta)... mają za zadanie torowanie drogi Mesjaszowi, który udoskonali świat cały, aby zgodnie służył Bogu..." (Hilchoth Melachim XI, 4 w niecenzurowanych wydaniach).

Majmonides ma pewne wyrozumienie nawet dla *pogaństwa*. Wszak poganie błądzą w dobrej wierze. Dlatego każe

http://rcin.org.pl

Biblia tolerować na pewien czas pogańskie praktyki religijne u branki pogańskiej, licząc się z jej potrzebą serca (More III, 41).

Pod tym względem przypomina Majmonides liberalizm i filantropię—w pierwotnym, ogólnym tego słowa znaczeniu—słynnego tanaity Hillela. To objawia się również w stosunku do *prozelitów*. Nadmienić należy, że w epoce Talmudu niektórzy uczeni żyd. odnosili się z niechęcią do prozelitów, nie mając widocznie zaufania do ich późniejszej stałości w nowej wierze. Natomiast idzie Majmonides za znanym przykładem Hillela, który starał się pozyskać pogan dla monoteizmu, zachęcając ich do przyjęcia judaizmu. „Miłość do prozelity, który szuka przytułku pod skrzydłami boskiego Majestatu, opiera się na podwójnym przykazaniu: na nakazie miłości bliźniego i na nakazie miłości do obcego przybysza, którego Pismo każe kochać jak samego Boga..." (Hilchoth Deoth VI, 4).

Pouczającym jest list Majmonidesa do palestyńskiego prozelity Obadiasza (Kobec I, 34b). Obadiasz ma wątpliwości, czy wolno mu zwracać się do Boga w modlitwie słowami: „Boże ojców naszych", będąc potomkiem pogańskich przodków. Majmonides uspakaja Obadiasza, rozpraszając jego religijne szkopuły. Majmonides wskazuje przy tym na duchowy charakter żyd. społeczności. Kto przyłączył się do tej duchowej wspólnoty jest prawdziwym, bo duchowym, potomkiem Abrahama. Należy to podkreślić wobec panoszącego się w naszych czasach obłędu rasowego, uzależniającego wartość człowieka od krwi i plemienia. Jest to bałwochwalcza apoteoza materii, a o niej mówi Majmonides, że jest występną i przewrotną kobietą z Przypowieści Salomona, która dąży do zguby formy, pierwiastka duchowego, a więc do zagłady człowieka w człowieku. Prawdziwy postęp, tak pojedyńczego człowieka jak i ludzkości całej, polega właśnie na rozwoju tych pierwiastków, które są właściwe człowiekowi. Wśród nich wyróżnia się „forma formy", duch jako pośrednik między człowiekiem a Bogiem.

Historia ludzkości jest jedną wielką walką między materią a formą. **Mesjanizm żyd. jest wiarą w ostateczne** zwycięstwo formy. Tak to rozumiał Majmonides, twierdząc, że

http://rcin.org.pl

„w epoce Mesjasza ustaną wszelkie walki i tarcia, a dążeniem świata będzie poznanie Boga, jako powiada prorok: „Gdyż pełna ziemia poznania Boga jak woda morze wypełniająca" (Jezajasz 11, 9). Tymi słowy kończy Majmonides swoje wiekopomne dzieło, prawdziwe opus aere perennius, Miszne Tora. Jest to wyznanie męża, który połączył harmonijnie filozofię Arystotelesa z mesjanizmem proroków Izraela.

* *
*

Chcąc objąć całokształt filozoficznej myśli Majmonidesa musimy uwzględnić podwójny punkt widzenia. Możemy to określić jako *arystotelizację judaizmu i judaizację arystotelizmu*. Z jednej strony wprowadza Majmonides idee arystotelesowskie do judaizmu, z drugiej zaś strony zostają te idee odpowiednio zmodyfikowane i dostosowane do ducha judaizmu. Majmonides przypomina owego Żyda z Małej Azji, który poznawszy Arystotelesa i jego naukę, równocześnie — jak to wiemy z relacji Klearcha — starał się zapoznać Stagirytę z światopoglądem własnego narodu. Leży to w naturze judaizmu, który nigdy nie zachowywał się czysto receptywnie w stosunku do innych kultur, z którymi się stykał w biegu dziejów, lecz zawsze umiał obce nauki odpowiednio przekształcać, zanim je sobie przyswoił.

I tak mogliśmy stwierdzić tendencję do *personalizacji względnie woluntaryzacji Boga* u Majmonidesa, podczas gdy Arystoteles przyznaje bóstwu wyłącznie myślenie. O ile chodzi o ludzką doskonałość, to cnota poznawcza Arystotelesa została u Majmonidesa wyposażona w rysy *erotyczno-mistyczne*.

Tego nie wolno przeoczyć, zwłaszcza wobec rozpowszechnionego mniemania o wybujałym racjonalizmie Majmonidesa. Ten pogląd, głoszony przez Achad ha-Ama wymaga więc znacznej modyfikacji.

Także nauka Majmonidesa o wolności woli, jego profetologia, teleologia i nauka o opatrzności zbliżają naszego myśliciela do ducha biblijnego monoteizmu.

Majmonides przyczynił się do tego, iż w różnych kołach żydostwa zaczęto odnosić się z pietyzmem do genialnego

http://rcin.org.pl

filozofa greckiego. I tak Eliasz ben Eliezer z Kandii (14 w.) nazywa Arystotelesa „boskim" filozofem, podobnie jak Filon, a później Leone Ebreo określa Platona. Powstaje nawet legenda o żydostwie Arystotelesa. Według Abrahama Bibago (15. w.) był *Arystoteles Żydem*. Że taka legenda mogła powstać, jest zasługą Majmonidesa, który utorował drogę do judaizacji arystotelizmu, co doprowadziło do judaizacji samego Arystotelesa — w ludowej fantazji.

Majmonides umożliwił wreszcie także chrystianizację Arystotelesa. Podczas gdy przez wiek 12. walczył kościół klątwami przeciwko tym, którzy chcieli przeszczepić naukę Arystotelesa na grunt chrześcijaństwa, to Majmonides stworzył w tym samym czasie syntezę judaizmu i arystotelizmu. Przykład Majmonidesa zachęcił scholastyków kościoła katolickiego 13. w. do pogodzenia arystotelizmu z chrześcijaństwem, podobnie jak to robiono dawniej z platonizmem i neoplatonizmem. I tak Albert Wielki i Tomasz z Akwinu opierają się na Majmonidesie. Szczególnie Akwinata, nazwany nie bez słuszności chrześcijańskim Majmonidesem, lubi powoływać się na zdanie „rabbi Moyses" w Summa Theologica.

Odtąd wszyscy go znają i często podziwiają. Żydzi i nie-Żydzi, Spinoza, Leibnitz czy Mendelsohn nawiązują do „Przewodnika" Majmonidesa.

Z dwóch wielkich myślicieli żyd., jakimi byli, jak już wspomnieliśmy, Gabirol i Majmonides, pierwszy napisał swoją „Fons Vitae" dla wszystkich narodów, unikając wszelkiej wzmianki o Biblii i żydostwie. Skutek był ten, że dzieło przeznaczone dla wszystkich było później zapomniane przez wszystkich. Drugi wielki myśliciel, Majmonides, był skromniejszy, zadawalając się rolą „More" dla zwątpiałych współwyznawców żydowskich, a uzyskał wieczną sławę u wszystkich. Droga Majmonidesa okazała się pewniejszą: przez własne społeczeństwo i własny naród do całej ludzkości...

INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 26-68-63

Fundacji im. I. I. Michalskich
Ze zbiorów

http://rcin.org.pl

Pisma Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie
Tłomackie 5

כתבי המכון למדעי היהדות
בורשה
רחוב טלומצקי 5

Tom VI-VII. *Księga Jubileuszowa ku czci Prof. D-ra Mojżesza Schorra*

ספר היובל לכבוד פרופסור ד"ר משה שור

Warszawa, 1935, str. 140-112-XXIV.

Majer Bałaban: Profesor Dr. Mojżesz Schorr
Martin Dawid: Schorr als Rechtshistoriker
Prace naukowe Prof. M. Schorra (bibliografia)
Majer Bałaban: Sabataizm w Polsce
Israel Ostersetzer: Prawo majątkowe niewolnika w prawie żydowskim
Arjeh Tartakower: Z socjologii ruchu zawodowego we współczesnym Żydostwie

מ. ב.: פרופ' משה שור
שמואל אטלס: לחקר התלמוד
אברהם וייס: מקומה הקדום של המימרא
ש. ז. כהנא: לשאלת ספר התרי"ג
מנחם שטיין: לחקר מדרשי ילמדנו

Tom VIII-IX. אברהם וייס: התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, חלק ראשון
(המימרא, קורות התהוותה והתפתחותה, צורתה ומקומה הקדומים)

Edmund Steiu: Majmonides fako arystotelik żydowski.

Ponadto wyszła rozprawa p. t. *„Instytut Nauk Judistycznych w Warszawie"*, Warszawa 1927:

M. Schorr: Instytut Nauk Judaistycznych
O. Thon: O ciągłości kultury hebrajskiej
M. Bałaban: Wiedza żydowska i jej uczelnie w Polsce

Nadto: Sprawozdania w Języku polskim i hebrajskim za lata akadamickie 1927/28-1928/29, 1929/30, 1930/31, 1931/32, 1932/33, 1933/34, 1934/35 i 1935/36.

http://rcin.org.pl

המכון למדעי היהדות בורשה

F
22.541

IX

מנחם שטיין

הרמב"ם

כאריסטוטליקו עברי

ורשה, 1937

הוצאת החברה להפצת מדעי היהדות בפולניה – קרן ע"ש ישראל שפילפוגל

http://rcin.org.pl